IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

Die Moral *durch* die Geschicht': Erzählen als vernünftige Integration von Verstand und Affekten im moralischen Handeln

Alexander Fischer[1]

Einleitung

Wenn wir moralisch handeln, dann geht es auch darum, unser Selbstinteresse zugunsten anderer zu beschränken – weshalb gewissermaßen „zwischen Selbstinteresse und der Moral [...] eine strukturelle Spannung [besteht]" (Bayertz 2015, 3). Diese notwendige Beschränkung ist eine der Herausforderungen der praktisch werden wollenden Moralphilosophie. Natürlich ist es nicht so, dass wir ausschließlich unser eigenes Wohl präferieren (das glauben höchstens noch manche im dunklen Kämmerlein verbliebene Rational Choice-Anhänger, Spieltheoretiker[2] und „illusionslose Menschenkenner" (ebd., 3)). Die Tatsache, dass die meisten Menschen moralisch handeln – und nicht nur ausnahmsweise –, mag uns bereits ein erster Hinweis auf ein Fremdinteresse sein, das vielen inne zu liegen scheint.[3] Es würde aber bis hierhin für die Erklärung eines moralischen Handelns reichen, wenn sich niemand außerhalb der moralischen Norm bewegt. Doch moralisches Handeln ist noch mehr, als ein nicht-moralwidriges Handeln – es ist ein mitunter gefordertes Hinauswachsen über Konformität und Konsens, ein Erfüllen einer Pflicht, evoziert durch eine höhere moralische Ordnung. Für beide Aspekte ist es plausibel, dass sie stets und stetig der Rechtfertigung, anders gesagt: der Begründung[4] bedürfen – sowohl der normative Rahmen, innerhalb dessen wir unser Handeln orientieren, aber insbesondere auch ein moralisches Handeln selbst, das diesen transzendiert.

Nun gibt es verschiedene Modi der Rechtfertigung. Die Ethik als Disziplin verfährt dabei vornehmlich mit der Kapazität des rationalen Argumentierens – also mittels dessen, was ich unter Verstand verstehen möchte –, um Gründe und Normen für moralisches Handeln zu erarbeiten. Allerdings ist der „Raum der Gründe, in dem [Menschen] sich orientieren, [...] kein nackter Raum einzelner Sätze oder gar Normen, sondern bevölkert von Narrativen." (Forst 2013, 11) Die verstandesmäßige rationale Begründung mittels Argumenten scheint so ein Teil zu sein, zu dem aber ein basal menschlicher Modus des Erzählens hinzukommt, der das moralische Rechtfertigen maßgeblich begleitet, stärker formuliert: gar modelliert. Es ist vielleicht sogar so, dass „[...] rechtfertigende Gründe [...] nicht einfach [nur] mit Geschichten verbunden, sondern ohne diese gar nicht vollständig zu verstehen [sind]" (Forst 2013, 12). Das hat seine guten Gründe, die nicht nur aus dem Modus der durchaus mit Einschränkungen versehenen menschlichen ‚Datenverarbeitung' heraus erklärt werden können: Die Erzählung involviert etwas auf charakteristische Weise, was manches Mal allzu leicht außer Acht gelassen wird und doch elementar im vernünftigen Blick auf das Moralische ist: unsere Affekte[5]. Diese lassen sich als Ergänzung zu unserer Verstandesleistung verstehen – und sind auch selbst mitunter rational in einem normativen Sinne, dergestalt, dass sie angemesse Reaktionsweisen auf Situationen darstellen. Der Verstand ohne angemessene Affekte bleibt kalt. Affekte ohne verstandesgemäß gerahmtes Bedenken wiederum bleiben hitzig. Die Vernunft greift diese beiden menschlichen Wesenheiten in einem Wechselspiel und bringt sie in eine Balance. (Praktische) Vernunft verstehe ich also als „eine Einstellung, die gegenüber den einseitigen Gesichtspunkten des Verstandes das Ganze im Auge hat" (Kambartel unveröff., 6f.) und so die Möglichkeit der Entscheidung auf Grundlage sämtlicher maßgeblicher Verstandes- und Affekteinsichten beinhaltet. Erzählungen sind eine Form, die diesen Modus des das Ganze betreffenden Sehens verarbeitet. Damit ist der Fokus

dieses Essays beschrieben, der im Laufe der kommenden Seiten über das Verhältnis von Erzählen, Verstand und Affekten in Hinsicht auf die praktische Vernunft und das moralische Handeln nachdenkt. Ziel dieser Meditation ist es nicht nur, in aller Kürze die Phänomene klar zu bekommen und voneinander zu differenzieren, sondern vor allem das angedeutete durch Erzählung ermöglichte vernünftige integrative Moment von Verstand und Affekten im Rahmen unseres moralischen Handelns zu skizzieren.

Dabei ist die Erzählung eigentlich kein Vehikel, das die meisten Philosophen mit Vernunft assoziieren würden, geschweige denn durch das sie normatives Handeln maßgeblich modelliert sehen möchten; zu unsicher, zu irrational, zu schwammig und uns mittels der Affektebene manipulierend, mitunter gar einlullend, griffen diese in den Prozess der moralischen Urteilsbildung ein. Bezüglich dieser teilweise sehr alten Diskussion (man denke an die Mythos-Logos-Debatte in der Antike), gibt es aber auch heutzutage ein paar Ausnahmen, auf die hier auch verwiesen werden soll. Ich werde deren Blickwinkel zu stützen und ergänzen versuchen. Denn für Erzählungen gilt einerseits, was auch schon über das Theater (insbesondere wiederum das der Antike) gesagt wurde: „Und wenn sie den ergreifenden oder auch den komischen Begebenheiten lauschten, die auf der Bühne dargestellt wurden, dann war es ihnen, als ob jenes nur gespielte Leben auf geheimnisvolle Weise wirklicher wäre, als ihr eigenes, alltägliches. Und sie liebten es, auf diese andere Wirklichkeit hinzuhorchen." (Ende 1984, 8) Erzählungen können wir so in einer ersten Bestandsaufnahme als ein „Brennglas" verstehen, das das Leben verdichtet und eine Welt erschafft, „in der die Wesensgesetze reiner und vollkommener sind als in der real-zufälligen Welt" (Scheler 1957, 325) – eine andere Wirklichkeit, in die wir hineinhorchen können. Gleichsam lassen sie uns mittels der „anderen" Wirklichkeit tiefer in unser eigenes Leben und das der anderen eindringen. Dabei eröffnen sie zusätzliche Wege zu schwer Greifbarem wie unserer Gefühlswelt oder Zukünftigem (Krebs 2015, 244) und schaffen einen Modus des Integrierens unserer subjektiven Innerlichkeit, die nicht nur, aber auch voller Affekte ist, und dem intersubjektiven, vielleicht gar objektiven Außens in Form verstandesgemäßer Gedanken, in dem sodann beide Bereiche kompakt, konsistent und kausal zusammengebracht werden und maßgeblich sinnstiftend sind. Andererseits verkörpern sie eine Form des Wissens, die der verstandesgemäßen wissenschaftlichen Erörterung abgeht (Nussbaum 1992, 27), ohne die das Vernünftige aber unvollständig bleibt – das nicht-propositionale Wissen, aus dem sich ein wesentlicher Teil unserer praktischen und phänomenalen Weltwahrnehmung speist. Die Schritte auf dem Weg der Plausibilisierung der nun skizzierten Annahmen führen im Folgenden über einen kurzen Blick auf den Standard moralischer Begründung in verstandesgemäßer rational argumentierender Form sowie einen Begriff von Einsicht, der unseren Horizont erweitern kann (I.). Daran anhängig wird schlaglichtartig und beispielhaft nachvollzogen, inwiefern die Philosophie mit erzählerischen Grenzgängen fremdelt (II.). Im Anschluss an diesen Abschnitt muss ein Begriff von Erzählung gewonnen werden. Zudem sollen (a) ihre epistemologischen (Welches Wissen verschaffen uns Erzählungen?) und (b) psychologischen Potentiale (Wie wirken Erzählungen auf unser Handeln?) ausgeleuchtet werden (III.). Den Schlussstein dieses Textes bildet sodann die Skizze des bereits angesprochenen und dem Erzählen unterstellten integrativen Moment von Verstand und Affekt als Möglichkeit des vernünftigen Urteilens (IV.). Nähern wir uns nun also zunächst der Standardform des ethischen Argumentierens, bevor wir den Verstand und die Affekte in einen Raum bringen und die Erzählung zur Moderatorin machen.

I Moralisches Handeln und Einsicht

In der Philosophie liegt für den Akt der ethischen Rechtfertigung eine klare Präferenz auf der Form der mittels des Verstandes durchgeführten Konstruktion von *Gründen*, die sich ähnlich den Verfahren der Natur- und Sozialwissenschaften beweisen lassen, wenn auch damit nicht zwingend empirisches Beweisen gemeint ist, sondern der mittelbare Verweis auf etwas und die objektive Nachvollziehbarkeit. Im Akt des „Beweisens",

aus dem heraus sich die Überzeugungskraft der Richtigkeit der Erkenntnis speisen soll, geht die Philosophie landläufig den Weg der kühlen rationalen *Argumentation* – entlang der Wasserläufe formaler Logik und propositionalen Wissens –, die sich als das Auffinden von kohärenten und konsistenten und damit als legitim einzustufenden *Geltungsbeziehungen* beschreiben ließe. Sie dienen als *Begründungen* für etwas, z. B. ein Handeln, im Rahmen dessen, was wir gemeinhin – wenngleich es viele Interpretationen dieses Konstrukts gibt – „praktische Vernunft“ nennen[6] und sind damit *normative Begründungen*. Einen Gutteil ihrer Legitimierung erfahren die Geltungsbeziehungen in dieser Argumentation aber auch in einem dialogischen Wechselspiel von Kritik und Rechtfertigung, wo sie sich kritischen Anfragen zu stellen haben und ihren Status als gute Gründe untermauern müssen (Popper 1959). *Rational* ist dann ein an guten Gründen orientiertes moralisches Handeln, das durch einschlägige Geltungsbeziehungen bezüglich der einzelnen Prämissen eines Arguments und deren funktionierende Beziehung gestützt ist. Dabei existieren bereichsspezifische Rationalitätsstandards – im Rahmen des normativen Argumentierens geht es dabei vor allem um *Richtigkeit* –, die als „wiederkehrende Argumentationsweisen“ zu verstehen sind und zugleich „Gründe oder Begründungen, die einsichtige Problemlösungen tragen“, kategorisieren (Kambartel unveröff., 5). Diese rationalen Orientierungen unserer normativen Praxis sind von einem universalen Begriff der Vernunft zu unterscheiden. *Vernünftig* wird dann landläufig ein Handeln genannt, das sich mit überzeugungskräftigen Argumenten wiederum *universal*, nicht nur bereichsspezifisch, rechtfertigen lässt. Ohne Argumente und gute Gründe lassen sich, so hat es Anschein, weder rationales noch vernünftiges Urteilen und Handeln machen. Die Affekte spielen in dieser Vorstellung gewissermaßen keine Rolle. Dies deckt sich mit der generellen Schwierigkeit der Philosophie, die vornehmlich ein eindeutiges Plädoyer für die Notwendigkeit eines verstandesmäßigen Wagenlenkers hervorbringt, der die Affekte zügelt und unter Kontrolle hält. Die Auseinandersetzung mit der oftmals nicht nur klar ausdrückbaren Ebene unserer affektiven Wesenheit, bestehend aus Gefühlen, Emotionen und Stimmungen, scheut sie dagegen oft. Affekte gelten als mitunter gefährlich subjektiv, irrational – weshalb sie gerade auch im Bereich des Moralischen fehl am Platze seien (was z. B. die Mitleidsethik natürlich bestreiten würde). Und doch hat, so bringt es Blaise Pascal in seinem Bonmot auf den Punkt, auch „das Herz [...] seine Gründe“. Diese liegen allerdings oft im toten Winkel des rationalen Sichtfeldes – sind aber Repräsentanten einer Form des Wissens, an die unser Verstand nicht hinreicht, insbesondere, wenn es um das Normative geht, um das, was uns für ein gutes Handeln und ein gutes Leben allgemein elementar erscheint. Wenn das richtig ist, fügen sie so dem Wissen, das im Rahmen der Philosophie vornehmlich propositional verstanden wird (Beispiele aus der Mathematik sind in diesem Zusammenhang als Ausdruck eines fundamentalen, propositionalen Wissens beliebt), etwas hinzu: das nicht-propositionale Wissen. Normatives Wissen gibt es dann in beiden Varianten – propositional und nicht-propositional.

Nun sind Begründungen aber im Allgemeinen nicht unbedingt deswegen restlos überzeugend, weil sie propositional anschlussfähig sind und „wesentlich aus ‚Argumenten’ bestehen, welche in ideal organisierten Einigungsprozessen konsensuelle Zustimmung finden. Die Überzeugungskraft von Argumenten muß sich am Ende [vielmehr] in diesen selbst entwickeln.“ (Kambartel unveröff., 8). Friedrich Kambartel zielt hier darauf ab, deutlich zu machen, dass wir es im Prozess des moralischen Urteilens nicht nur mit *Zustimmungen* zu verstandesgemäß erarbeiteten, argumentierend begründeten Erkenntnissen zu tun haben, sondern insbesondere auch mit *Einsichten* – und diese funktionieren schlicht anders: „Daß wir es nunmehr einsehen, stößt uns am Ende zu; und zwar, ohne daß es für dieses Ereignis eine Ursache im engeren Sinne geben könnte.“ Dabei besteht zwischen Begründungen, Argumenten und der Einsicht „kein harter kausaler Zusammenhang“ (Kambartel unveröff., 2), sondern einer, den wir als weicheren kausalen Zusammenhang bezeichnen können – an dem Erzählungen mitunter maßgebliche Beteiligung haben können. In der Folge hat die Einsicht einen praktischen

Ausdruck, indem sie sich primär in Handeln umsetzt, bevor sie sekundär rational eingeholt werden mag, wobei dann oft nach harten kausalen Zusammenhängen gesucht wird. Wir können zwar von einer Einsicht nicht erwarten, „daß sie faktisch von allen geteilt wird. Es gehört jedoch zur Grammatik des Einsichtigen, daß es zu jedermanns Einsicht werden kann“, also sich dem Intersubjektiven, vielleicht gar dem Anspruch des Universalen anzunähern vermag (Kambartel unveröff., 3). Im Rahmen des Normativen müssen wir, um die Überzeugungskraft von Argumenten zu entwickeln, also „Einsichten mobilisieren“ – denn letztlich stützen sich moralische Urteile und daran anhängiges moralisches Handeln wesentlich nicht nur auf einen Konsens, sondern insbesondere auch auf Einsicht (Kambartel unveröff., 8f.).

Diese Feststellung ist elementar, zumal wenn wir berücksichtigen, dass, wie es beispielsweise Friedrich Nietzsche meinte, der Weltzugang des Menschen vielmehr rhetorisch strukturiert ist, die lebensweltliche Rationalität so eine andere ist (Fischer 2017, 81), als die der landläufigen Philosophie, die selbst „im wesentlichen Theorie der [reinen] Rationalität ist“ (Nida-Rümelin 2002, 115). Menschen sind verstandes- und vernunftbegabte Wesen, das berühmte *animal rationale*. Doch sind sie mehr als das ein auch wesentlich affektives Wesen, ein *animal affectivum* – und eben auch erzählende Wesen, ein *homo narrans*. All diese Aspekte konstituieren dann auch den Raum der Gründe, in dem sich Menschen orientieren, der weder das eine, noch das andere in Reinform enthält bzw. in dem all diese Formen, Verstand, Affekt, Erzählung und Vernunft dehnbare sind, in die wir uns hinein- und hinausbewegen, die wir weit machen oder eng schnüren, miteinander in Beziehungen setzen und die sich gegenseitig in einem auch mitunter unübersichtlichen Wechselspiel beständig beeinflussen.

Daraus folgt etwas, das ich nun nochmal bewusst stark formulieren möchte: Nicht nur bevölkern Erzählungen den Raum der Gründe, gar sind sie ein sehr brauchbares Vehikel, um zu vernünftigen normativen *Einsichten* zu gelangen (für normative Erkenntnisse reicht gewiss das rationale Nachdenken), das erwähnte „Ganze“ in den Blick zu bekommen – ob es im moralphilosophischen Text selbst eine erzählerische Einbettung gibt oder wir bestimmtes moralphilosophisches Denken innerhalb unserer ganz individuellen Lebenserzählung integrieren. Normative Einsicht mag zwar immer entlang einer praktischen Vernunft orientiert sein, bleibt aber ohne den affektiven Anschluss mitunter vollkommen bewegungslos. Es ist die Erzählung, die hier ein integratives Moment schaffen kann (was nicht heißt, dass andere Formen der Ästhetik dies nicht könnten – sie sind bloß nicht mein Betrachtungsgegenstand), indem sie kognitiv und affektiv angebunden ist und diesem in uns stattfinden Wechselspiel aus Verstand und Affekten Ausdruck verleiht. Erzählung ist dabei nie nur Verstand und sie ist auch nie nur Gefühl, Emotion oder Stimmung. Sie ermöglicht eine lebensweltliche Tiefenschärfe, die Rückbindung von Moraltheorie an die Lebenswelt (in der sich diese zu bewähren hat), die der Erörterung dessen, was richtig und gut ist, einen Kontext schafft. Erzählung ermöglicht so auch, unsere endliche Wesenheit zu integrieren – sowie uns auf das Erzählen des guten Lebens zu verlassen und dadurch auch entlastet zu sein (Marquard 1991, Krebs 2015, 242f.). Sie ist also mehr als eine mentale Spielwiese und bloße Illustration (wenngleich sie das *auch* sein mag) – sie schafft *Bedeutung*, die Einsicht ermöglicht. Dabei begeht Erzählen eine „Grenzüberschreitung rigider Rationalitätsgebote“ (Kohler 2011, 107), solch eine Grenzüberschreitung, die es mitunter braucht, damit uns eine Einsicht – gewissermaßen die Moral *durch* die Geschicht’ – zustoßen kann, wenngleich sie hierfür nicht das einzige Vehikel sein muss, aber eben eines sein *kann*.

Bevor wir den „eigentümlich[en]“ und „unersetzbar[en]“ Charakter von Erzählungen (Taylor 2017, 551) im Rahmen der Schaffung von Bedeutung im Moralischen ausleuchten können, soll nun kurz auf den Punkt gebracht werden, welche Probleme die Philosophie mit den Grenzüberschreitungen hat, die durch Erzählungen passieren.

II „Zierrat, Verdunkelungen und Umwege“ – Inwiefern Philosophie mit Erzählen fremdelt

Die Sorge vor dem Ungenauen, Subjektiven und Irrationalen hat sich schon angedeutet. Dennoch ist es gerade vor dem Hintergrund der Geschichte der Philosophie interessant, warum diese mit literarischen Einlassungen fremdelt. Schließlich war die von mir hier thematisierte (westliche) Philosophie gerade in ihren Anfängen auch Literatur. Man denke an Heraklits Sentenzen oder natürlich Platons glänzende Dialoge, wenngleich Erzählungen als nicht-dialogische Form für ihn primär gefährliche Trugbilder darstellen, die nur jene brauchen, die zur Kunst des Philosophierens nicht fähig sind und deshalb auf die rezipientenfreundlichen, eher rhetorisch als dialektisch (das aus *dialegesthai*, durch Unterredung zur Wahrheit gelangen, entsteht) vorgehenden Erzählungen angewiesen seien. Sowohl die Sorge vor Erzählungen, als auch ein empfohlener strategischer Einsatz weist auf die Kraft des Erzählens hin, denn in der *Politeia* erlaubt Platon bemerkenswerterweise gerade den Philosophenkönigen dieses Mittel anzuwenden; außerdem wird ein ganzer Mythos ersonnen, der staatserhaltende Funktion hat (Stroh 2011, 163).[7] Auch Aristoteles schrieb Dialoge für ein allgemeines Publikum – allerdings ist keiner davon vollständig erhalten (Bernays 1863). Für das Fachpublikum wählt er aber die Form der von stilistischer Gestaltung weitgehend befreiten Lehrschrift. Das gibt uns einen weiteren Hinweis darauf, dass das Literarische dann genutzt wird, wenn der Inhalt niedrigschwelliger vermittelt werden soll. Es gibt aber auch die Position, dass bestimmte Dinge nur auf bestimmte Weise ausgedrückt werden können – Form und Inhalt also nicht trennbar sind (Tolstoi, so eine Legende, bemerkte einmal auf die Frage, was die essentielle Aussage seines Romans *Anna Karenina* denn nun wäre, dass er ja den ganzen Roman nochmal schreiben müsse, um das zu sagen, Tolstoi 1978, 296f., Gabriel 2015, 135, 139). Im Laufe der Philosophiegeschichte können wir aus diesem Verständnis heraus dann auch immer mal wieder Grenzgänger zwischen rational argumentierender Philosophie und literarischer Strategie wie dem Erzählen beobachten, wie Jean-Jacques Rousseau mit seiner leidenschaftlichen Feder einer ist. Dessen Schreiben brandmarkte Voltaire, Fahnenträger der Aufklärung, wiederum genau deshalb als gefährlichste Art einer „Pseudowissenschaft“ (Elm 2010, 39). In diesen Tenor einstimmend, ist die gegenwärtige Philosophie Grenzüberschreitungen gegenüber zu einem wesentlichen Teil skeptisch und kaum mehr literarisch – eher ist Literatur philosophisch (man denke nur an die Romane Albert Camus‘ unter vielen anderen). Im gesellschaftlichen Rahmen der Moderne herrscht nicht nur „die Ökonomie, [...] die [...] Wert dadurch bestimmt, daß sie instrumentelle Vernunft an die erste Stelle setzt, [sodass] [...] in der Gesellschaft [...] die Wertschätzung von Kunst [allmählich schwindet]“, sondern auch die Vorstellung, „daß jeder Lebensbereich völlig autonom ist“ und sich deshalb der Sprache anderer Subsysteme verwehrt oder gar zu verwehren hat (Roche 2002, 12). Dies scheint auch für die Philosophie zu gelten. Während sich die Literaturwissenschaft mit den philosophischen Hintergründen und Einschreibungen entsprechend gebildeter Literaten beschäftigt und dem Grenzgang der Subsysteme von Dichtung und Philosophie gegenüber aufgeschlossen ist, unterliegt eine grenzgängerische Philosophie bei umgekehrtem Vorgehen dem Verdacht des Unwissenschaftlichen und Unsystematischen: „For after all the imperatives that have governed the transformation of philosophy into a profession have stressed our community with the sciences.“ (Danto 2007, 121) Bedient sich die Philosophie also erzählerischer Mittel (im Gegensatz zu formal logisch geleiteter und rein rational abgefasster philosophischer Analyse), gibt sie dem wissenschaftlichen Sinn eine, um mit Gottlob Freges abwertendem Terminus zu sprechen, ästhetische „Färbung“ (1967, 347).[8] Die mit der Annäherung an die von Arthur C. Danto erwähnte moderne Wissenschaftskultur einhergehende akademische Geringschätzung (oder das sich als selbstevident beständig reproduzierende ausschließende Momentum der Wissenschaft und Philosophie selbst) ist andererseits aber eben „erstaunlich, bedenkt man, dass seit Platon Philosophie immer auch [in weiterem Sinne verstanden, AF] Dichtung ist, oder es immer sein kann.“ (Waibel 2012, 63) Mehr noch: In der eigentlichen Anlage erscheint die Philosophie als Disziplin sogar ein dezidierter „crossbreed of art and science“ zu sein (Danto 2007, 121), sodass ein literarischer Anspruch ihr im Zuge der Erkenntnisschaffung

vielleicht sogar inhärent ist. Demgemäß: „[I]t is somewhat surprising that only lately has it seemed interpretative to some that philosophy be viewed as literature." (Danto 2007, 121)

Veranschaulichen wir kurz mit Rousseau, was damit gemeint sein könnte, dass der literarische Anspruch im Zuge der Erkenntnisschaffung inhärent sein mag. Rousseau sucht einen vermittelnden Weg, ein Dazwischen von engagiertem Erzählen und kühlem Analysieren, der sich so auch in der Gestaltung seiner Philosophie widerspiegelt. Als Skeptiker gegenüber dem Fortschrittsoptimismus durch die Vernunft sieht es Rousseau regelrecht als eine Pflicht, den Leser „vor dem Kontakt mit der Wissenschaft zu schützen" (Elm 2010, 139). Diese ist mittels ihrer einseitigen Betonung einer bestimmten Auffassung des Verstandes und in der mangelnden Selbsthinterfragung ihrer selbst regelrecht gefährlich, stützt sie doch, was Rousseau diagnostiziert: Dass die einseitig kultivierte Fähigkeit sich zu Befähigen (*perfectibilité*) für negative Auswirkungen gesellschaftlicher, aber auch basal menschlicher Art verantwortlich ist – und so gleichsam das Gegenteil ihrer guten Absichten hervorgebracht habe. Für Rousseau liegt die Grundlage für richtiges moralisches Handeln nicht primär in der Nutzung unserer verstandesgemäßen Fähigkeiten. Diese können – ohne Frage – dabei behilflich sein, Vorteilhaftes und Unvorteilhaftes zu unterscheiden. Aber für ein angemessenes, vernünftiges moralisches Handeln braucht es die affektive Ebene, also einer unmittelbaren Handlungsleitung, die weniger im Bereich des Kopfes, sondern jenseits des rationalen Radars angesiedelt ist und der Kultivierung bedarf (insbesondere in einer Gesellschaft, die den Verstand überbetont) – und somit, gerade weil sie kultiviert ist, nicht einfach willkürlich wäre. Darum braucht Rousseau auch eine naturnahe Erziehung und sogar die Zivilreligion, um ein tragendes Fundament für eine bürgerliche Moral zu gießen (das jenseits der rationalen Begründung liegt) und den Einzelnen in einen Resonanzraum des Guten zurückzuführen (ob die von ihm ersonnenen Wege dafür brauchbare sind, kann hier nicht Thema sein). Diese Annahmen haben Auswirkungen auf sein Schreiben, das in der Folge jener „crossbreed of art and science" ist, den Danto anspricht. Für Rousseau sind Form und Inhalt eines Gedankens nicht zu trennen, weshalb bestimmte Gedanken, die den Lesern eine Einsicht und ein Handlungspotential ermöglichen sollen, einen besonderen Ausdruck brauchen. Rousseau versucht uns so den Raum zu eröffnen, in dem wir seinen Argumenten gut folgen, seine Begründungen nachvollziehen können (auch, wenn diese nicht immer vollkommen stringent sind) und doch auch in Wallung geraten mögen angesichts dessen, was einmal war – wenn wir an den bunt ausgemalten Naturzustand denken –, was nun ist – die schief gelaufene Vergesellschaftung, die betrügerisch war und sich nun in allen Ecken und Enden zeigt – und was sein könnte – das visionäre gemeinschaftliche Sein in Freiheit und Gleichheit. Roussau, der damit auch gängigen rhetorischen Strukturen (man denke an M.L. Kings „I have a dream"-Rede) entspricht, versucht uns so Einsichten haben zu lassen, mittels einer ästhetisch angeregten Wahrnehmung seines theoretischen Gebäudes, welche die von der Rationalität vorgegebenen und unsere Perspektive auf die Welt mitunter einengenden Kategorien durchbricht. Immanuel Kant lobt, dass Rousseau beides – scharfe Gedanken und Gefühl integriert –, dass man eine „ungemeine Scharfsinnigkeit des Geistes einen edlen Schwung des Genies und eine gefühlvolle Seele in so Hohem Grade antrift als vielleicht niemals ein Schriftsteller von welchem Zeitalter oder von welchem Volke er auch sey vereinbart mag besessen haben." (AA XX, 41) Doch Kant wäre nicht Kant, wenn er nicht kritisch wäre. So schätzt er, dass nach dem Versiegen der ersten Bewunderung Folgendes passieren könnte, womit er die Zweischneidigkeit des Literarischen im Philosophischen aufzeigt: „Der Eindruck der hernachst folgt ist die Befremdung über seltsame u. wiedersinniche Meinungen die demjenigen was allgemein gangbar ist so sehr entgegenstehen daß man leichtlich auf die Vermuthung ger (sic!) der Verfasser habe vermoge seiner ausserordentlichen Talente nur die Zauberkraft der Beredsamkeit beweisen und den Sonderling machen wollen" (Ebd., 43f.) Rousseaus Stil könnte also als verschleiernd verstanden werden, gerade weil er ungeheure Ideen hervorbringt. Aber vielleicht brauchte Rousseau genau deswegen das Erzählerische, nicht nur

um diesen ungeheuren Ideen angemessen Ausdruck zu verschaffen, sondern auch um sie transportieren und vermitteln zu können – es ging schließlich um nichts weniger als das gute Leben an sich und demgemäß gebotenes moralisches Handeln. Kant muss letztlich dann – trotz seines Stils – auch für sich selbst zugeben, dass Rousseau massiven Einfluss auf ihn hatte: „Ich bin selbst aus Neigung Forscher. Ich fühle den gantzen Durst nach Erkentnis und die begierige Unruhe darin weiter zu kommen oder auch die Zufriedenheit bei jedem Erwerb. Es war eine Zeit da ich glaubte dieses allein könnte die Ehre der Menschheit machen u. ich verachtete den Pöbel der von nichts weis. Rousseau hat mich zurecht gebracht.“ (Ebd., 44) Wobei Kant dafür solange lesen musste, „bis mich die Schönheit der Ausdruke gar nicht mehr stöhrt u. dann kann ich allererst ihn mit Vernunft untersuchen.“ (Ebd., 30) Für ihn galt es also, das Schöne des Stils zwar zu genießen, doch dann als Störendes von der Argumentation herunter zu schälen, wenngleich diese für Rousseau eines besonderes Ausdruckes bedarf. Letztlich eben sind Rousseaus und Kants Vernunftbegriffe nicht identisch, doch das soll hier nicht Thema sein. Ob mit oder ohne Literarischem, in Kants Bericht lässt sich hineinlesen, dass Rousseau ihn zu einer Einsicht bewegte – es geht hier schließlich um nichts weniger als eine existentielle Wende in seinem Leben –, er rückte ihn grundsätzlich zurecht *und* ließ ihn in kritischer Abgrenzung spezifische Erkenntnisse entwickeln. Die massive Rezeption des Rousseau’schen Werks über Fächergrenzen und mittlerweile auch Jahrhunderte hinweg spricht zudem für sich, wenngleich wir die teilweise massiv unterschiedlichen Interpretationen, die gerade auch durch den grenzgängerischen Stil bedingt sein mögen, nicht vergessen dürfen. Doch ist für uns auch deutlich geworden, dass sich auch in Kants Betrachtungen die Abqualifizierung des Erzählerischen findet, das – wie in diesem Fall – „bestenfalls Zierrat, [aber] schlimmstensfalls Verdunkelung[] oder Umweg[]“ bedeutet (Forst 2013, 12). Wir haben nun also schon eine Idee davon, inwiefern es widersprüchliche Ansichten zum Erzählen in der Philosophie gibt, die tendentiell eher skeptisch bleibt. Bringen wir diesen Widerspruch nun anschaulich auf den Punkt, um dann über das Vermögen der Erzählung nachzudenken.

III Was Erzählungen sind und welches Wissen sie wie vermitteln

Das rationale Argument als bevorzugter Modus philosophischen Nachdenkens ist von partikularen Interessen gereinigt, also (a) *der Neutralität verpflichtet,* dem heutzutage sprichtwörtlich gewordenen Habermas’schen zwanglosen Zwang des besseren Arguments mittels (b) *der rationalen Prinzipien gehorchenden Erwägung* verpflichtet, die im Mittelpunkt der Begründungsfindung stehen; zudem rekurriert es (c) auf *propositionale Wissensbestände*, also das, *was* der Fall ist und schickt sich an (d) in dezidiert *unaffektiver Weise* eine mittelbare Relation über eine Sache herzustellen. Erzählungen hingegen verfahren anders. Sie lassen (a) *Partikularität* zu, wodurch sie es ermöglichen, Unzugängliches, Erfahrungen, Wertvorstellungen und Bedeutungen zugänglich zu machen, deren Zugang der logisch-rationalen Erkenntnis verstellt zu sein scheint. Sodann geht es Erzählungen (b) weniger um die zwingende Begründung, sondern um eine *intersubjektive Angemessenheit*; dabei tragen Erzählungen immer auch Gründe mit sich, „aber die Gründe ragen auch wieder über eine Geschichte hinaus und heben sie aus dem Idiosynkratischen in einen allgemeinen Raum der Rechtfertigung hinein.“ (Forst 2013, 12) So weisen Erzählungen „über sich hinaus“ indirekt auf die Welt, sie weisen auf etwas, statt zu verweisen (Gabriel 1991, 10). Dabei stellen sie (c) stärker auf *nicht-propositionales Wissen* ab, also praktisches, phänomenales Wissen, ein Wissen, *wie* etwas ist, das sie vergegenwärtigen (Gabriel 2015, 125). So werden sie zu „Formen einer verkörperten Rationalität, denn hier verdichten sich Bilder, Partikularerzählungen, Rituale, Fakten sowie Mythen zu wirkmächtigen Gesamterzählungen“ (Forst 2013, 14). Zuletzt bieten sie dabei (d) Raum für unsere *Affekte als Ergänzung zum Verstand* und eröffnen die Möglichkeit der Einschreibung von Erfahrungen – wodurch sie eine unmittelbarere Relation zu etwas *mittels* einer Sache herstellen. In der Abgrenzung zum Modus des Verstandes wird hier bereits deutlich, welche Potentiale Erzählungen bergen. Bevor wir diese noch in epistemologischer und psychologischer Hinsicht aufschlüsseln, müssen

wir zunächst einen Begriff von der Erzählung gewinnen.

Erzählt wird sowohl mit ästhetischem Anspruch in der Literatur (sowie im Film etc.), aber auch schlicht im Alltag – ohne besonderen ästhetischen Anspruch; auch unsere Historik besteht aus Erzählungen und selbst die Naturwissenschaften sind dort, wo Entwicklungselemente besprochen werden, zumindest schwach erzählerisch veranlagt. Erzählungen sind so allgegenwärtig, woraus in der Forschung unterschiedliche Schlüsse gezogen werden: Während Peter Lamarque deswegen den Modus des Erzählens an sich für wenig interessant und nur die Beschäftigung mit besonderen, vornehmlich literarischen Erzählungen für lohnend hält (Lamarque 2014, 51), denkt Vera Nünning, dass gerade die Allgegenwart die wissenschaftliche Beschäftigung mit diesen evozieren sollte – sie hätten so nämlich das Potential eine interdisziplinäre Schlüsselkategorie zu sein (Nünning 2013, 1). Lamarques spezifisches Interesse aber resultiert dabei aus einem minimalen und dabei defizitären Verständnis von Erzählung[9], das es, ob seines rein formalen Charakters, verpasst, das Besondere des Erzählens, das ich noch näher erläutern werde, zu greifen. Ich tendiere daher eher dazu, Nünning zuzustimmen, wenngleich natürlich nicht jede Erzählung betrachtenswert ist, uns doch aber die Reichweite des Modus des Erzählens einiges über den Menschen und sein Handeln verraten kann (Fischer 2017, 123ff.). Doch was sind Erzählungen nun eigentlich, wie können wir sie begrifflich fassen? Allgemein gesprochen: Erzählungen sind mentale Modellkonstrukte, die Zusammenhänge darlegen, anders gesagt: die Heterogenes zu Synthetisieren vermögen (Taylor 2017, 559), indem sie Beziehungen zwischen Elementen herstellen und die Bewegung und Veränderung dieser Elemente nachvollziehbar machen. Spezifisch auffällig dabei ist, dass sie in der Regel – ob literarisch oder nicht – eine sequenzierte zeitliche Struktur aufweisen (also ein Vorher-Nachher), die einen (nicht zwingend linearen) Prozess ausdrückt, der wesentlich für die Zuschreibung von Bedeutung ist (Taylor 2017, 557f., 583), und in dem Handlungszusammenhänge mit Akteuren aus einer bestimmten Perspektive eines/r Erzählers/-in, dargestellt werden (Lamarque 2014, 1). Dabei legen sie implizit Begründungszusammenhänge nahe, warum etwas so gekommen ist, wie es gekommen ist, oder warum oder wie es hätte anders kommen sollen (oder eben nicht) – die weicheren kausalen Zusammenhänge, wie wir mit Kambartel kennenlernten. Sie verfügen damit über eine inhärente Erklärungskraft, die elementar ist, um das Besondere von Erzählungen zu klassifizieren (Nünning 2013, 5).

Diese Erklärungskraft liegt nun nicht in der vollkommenen Willkür, aus der sich einzelne Rezipienten dann das für sie Passende herauspicken. Vielmehr bieten Erzählungen eine generelle „Möglichkeit der Einsicht in Ursachen, Charaktere, Werte, alternative Daseinsweisen“ und mehr (Taylor 2017, 553). Für diese Einsichten sind sie als Darstellungsform unersetzlich, denn im Rahmen einer Erzählung ist es, so Charles Taylor, möglich, „gültige Erkenntnisse [...] zu vermitteln, die nicht in das Medium der Wissenschaft, der zeitlosen Verallgemeinerung und so weiter transponiert werden können.“ (553) Das ist eine starke These, die weiterer Erklärung bedarf. Wissenschaftliche Sprache wird in diesem Verständnis als Sonderfall des Sprechens gesehen. Die beiden Modi der Darstellung mit ihren Wirkweisen können sodann auch nicht vollkommen kongruent gemacht werden; wissenschaftliche Sprache beispielsweise hat Schwierigkeiten damit, die Innerlichkeit und das Empfinden des Menschen angemessen auszudrücken, während Erzählungen wiederum für die Rechnung 3+3=6 oder die fachwissenschaftliche Abgrenzung von Quantenphysik und Stringtheorie nur eine leidliche Darstellungsform sind, die zwar viel erklären könnte (insbesondere die menschlichen Anteile), aber das Propositionale zum Teil nicht vollständig greifen würde – denn damit wäre die Erzählung irgendwann wohl keine Erzählung mehr, wenn sie das täte. Die kausalen Beziehungen, die in der Wissenschaft primär offengelegt werden, gehen dennoch auch grundsätzlich in das Erzählen ein. Dort wird im Rahmen einer Verlaufsgeschichte (Anfang-Mitte-Ende) erklärt, wie ein Ereignis oder Ergebnis in Form einer Erkenntnis

zustande kam. Die Erzählung, die zu einer betreffenden Erkenntnis führt, ist dabei maßgeblich für das Vertrauen in diese Erkenntnis. Dies allerdings nicht, weil sie zusätzliche Belege für sie liefert (das würde auch für die Evolutionstheorie gelten), sondern weil sie zeigt, dass man jetzt in einer besseren Position sei, um eine fragliche, thematisierte Sache in den Blick zu bekommen (Ebd., 571). Taylor nennt dies die „diachronische Basis der Überzeugung“ (571). Damit trägt die Form des Erzählens elementar zur Überzeugung bei, indem ihre grundlegende Vorher-Nachher-Struktur dem ‚zu machenden Punkt’ erst Kraft verleiht und den Faktor des „Erfahrungsweg[s]“ (Tugendhat 1979, 275) mit all seinen Bestandteilen der persönlichen, auch gefühlten Anbindung in die verstandesgemäße Erörterung integriert, z. B. im Falle einer moralischen Pflicht zu einem bestimmten Handeln (Schaal 2009, 217). So lassen sich die von Kambartel angesprochenen Einsichten in das Erzählen einflechten, die uns über diesen durch die Erzählung ermöglichten Erfahrungsweg zustoßen können. Taylor nutzt diesen Begriff zwar nicht, wir könnten seinen Begriff der „eingebetteten Erkenntnis“ aber gemäß Kambartel interpretieren. Es ist sodann ausgeschlossen diese „eingebettete Erkenntnis von der Geschichte selbst abzutrennen.“ (Taylor 2017, 591)

Doch worin bestehen diese Einsichten nun, die uns da zustoßen? Allgemein gesagt, können sie der Gewinn einer nicht an harten Kausalitäten hängenden Erkenntnis sein, ein Gefühl des Verlusts, z. B. einer Ansicht, eines Wertes o. ä., oder ein „Schritt ins Abseits“ (ebd., 590), wenn wir verstört werden. Die Unersetzbarkeit des Erzählerischen, die durch den integrierten Erfahrungsweg entsteht, können wir auch epistemologisch ausdrücken, um das, was dort eingesehen wird, begrifflich besser fassen zu können. Dabei geht es um eine bestimmte Form des Wissens, die durch Erzählungen verkörpert und ermöglicht wird. Lamarque und Stein Haugom Olsen haben schon vor Jahren einige Vorschläge dazu gemacht, wie wir Literatur als Wissensquellen verstehen können, was wir problemlos auf die Betrachtung von Erzählungen übertragen können. Sie arbeiten damit den kognitiven Ansätzen in der Literaturtheorie zu (Lamarque/Olsen 1996, 369ff.). Literatur böte sich so (1) dafür an, uns wissen zu lassen, wie es ist in einer bestimmten Situation oder ein bestimmter Charakter zu sein. Dagegen spräche allerdings, dass wir während der Lektüre von Literatur unsere eigenen Erfahrungen haben und nicht die der jeweiligen Charaktere oder gar Autoren – was allerdings ein maßgeblicher Teil der Kraft von Literatur ist: nämlich uns zu unserer eigenen umfassenden Innerlichkeit, Affekten und unseren Gedanken zu führen. Zudem sei es, So Lamarque und Olsen, schwierig, wirklich zu messen, was wir hier lernten, da es keine Maßstäbe wie in den Naturwissenschaften gibt, die uns hier einen Hinweis geben würden; außerdem würden wir von vielen Dingen einfach glauben, dass wir sie lernten, obwohl wir das Wissen darüber schon hatten, um sie zuallererst verstehen zu können. Sie ermögliche uns (2) unsere Sammlung an Konzepten von Phänomenen in der Welt zu erweitern oder bestehende Konzepte neu anzuwenden. Lamarques und Olsens Einwände gegenüber dieser Annahme bestehen darin, dass Literatur es zwar vermag, uns mit neuen Konzepten auszustatten, dies aber keine Notwendigkeit ist. Viele Autoren untersuchten z. B. das gleiche Konzept mehrfach, so dass man bei denselben Autoren dann nicht zwingend etwas Neues lerne nach dem Lesen des ersten Werks Dennoch: Literatur *kann* uns mit neuen Konzepten austatten, das ist unbestritten. Literatur helfe uns (3) – das ist für unsere Betrachtung hier besonders interessant – das Moralische im Leben besser zu verstehen, moralisches Handeln richtig einzuordnen und zu lernen, was gut und was richtig ist; eine Position, für die wir Martha C. Nussbaum als prominente Vertretrin nennen können (1992). Hier befinden Lamarque und Olsen, dass es zwar einige Werke geben mag, die hier hälfen, aber bei Weitem nicht alle dafür infrage kämen. Die Wahrheit liegt dann wie so oft wahrscheinlich irgendwo in der Mitte. Alle drei Aspekte scheinen solche zu sein, die Wissen bezeichnen, das wir aus Erzählungen heraus generieren. Dass dabei nicht jedwede Erzählung uns tiefe Einsichten verschafft, muss eigentlich nicht erwähnt werden.

Dieses Wissen lässt sich dann wie folgt beschreiben: Der mit Taylor und Tugendhat beschriebene Erfahrungsweg, der durch Erzählungen ermöglicht wird, kann uns mit einer impliziten Form des Wissens ausstatten – gemeint ist damit das bereits erwähnte, aber noch nicht näher ausgeführte nicht-propositionale Wissen. Im Unterschied zum propositionalen *Wissen, dass* ist damit ein *Wissen, wie* gemeint. Es geht dabei vor allem um praktisches und phänomenales Wissen. „Praktisches Wissen“ ist bezogen auf (a) bestimmte Skills (wie das Fahrradfahren), (b) Unterscheidungswissen (z. B. von einer Ursache und einem Grund) und (c) die Fähigkeit zur Urteilskraft (hier finden sich Klugheit, Sensibilität, Bauchgefühle, Sympathie usw.) – also die Kapazität subsumierend Regeln auf konkrete Fälle anzuwenden oder reflektierend Regeln zu entwerfen. „Phänomenales Wissen“ meint wiederum (a) wahrnehmungs- und empfindungsbezogenes Wissen (z. B. wie sich eine Depression anfühlt), (b) Wertwissen (z. B. das Kennen des Wertes von Sanftmut) sowie (c) empathisches Wissen (Wissen, wie es ist, die andere Person zu sein – aber nicht nur in Form des kognitiven Hineinversetzens, sondern auch mitfühlend). Jemand weiß dann etwas nicht-propositional, wenn das beanspruchte Können nicht nur der Sache angemessen ist, sondern dieses auch aufgewiesen werden kann. Hier besteht ein wesentlicher Unterschied zu propositionalem Wissen, denn Aufweisen besteht nicht im zwingenden Begründen, weshalb wir die Form des nicht-propositionalen Wissens als weichere Wissensform bezeichnen sollten, die mit den erwähnten weicheren kausalen Verbindungen im Rahmen der Überzeugung verbunden werden kann. Allerdings lässt sich auch sagen, dass jedes harte Wissen im propositionalen Bereich letztlich auf dem weichen Wissen aufruht, z. B. auf dem grundsätzlichen Unterscheidungswissen. Dies dürfte ein Grund sein, warum Kambartel von Einsichten und den aus sich selbst heraus überzeugen könnenden Argumenten spricht und Forst feststellt, dass der Raum der Gründe für uns nie ein Raum mit nackten Sätzen und Normen ist. Auch die Unersetzbarkeit von Erzählungen gemäß Taylor wird so klarer, denn das nicht-propositionale Wissen ist (zumindest größtenteils) nicht einfach in propositionales Wissen übersetzbar (Gabriel 2015, 135), so wie Erzählungen auch nicht eins zu eins in wissenschaftliche Sprache übersetzbar sind und umgekehrt. Letztlich lässt sich vor diesem Hintergrund so diesen Abschnitt abschließend die These aufstellen, dass nicht-propositionales Wissen eine eigene, elementare Form des Wissens ist – für die Erzählungen ein wesentliches Vehikel sind. Das für uns in diesem Essay relevante normative Wissen wiederum ist dann zu verstehen als bestehend aus beiden Aspekten: propositional und nicht-propositional – beides ist elementar für eine angemessene moralische Einsicht.

Im Bereich des nicht-propositionalen Wissens sind Erzählungen also wesentlich. In Anbetracht der allgemeinen psychologischen Bedeutung des Erzählens für den Menschen, ergibt das guten Sinn. Die Rolle der Erzählung im Rahmen des mental-kognitiven Funktionierens der menschlichen Psyche ist mittlerweile in vielen psychologischen Teildisziplinen fundiert und anerkannt (vgl. als kleine Auswahl: Bruner 1998, Polkingthorne 1998). Zudem sind sie auch kulturübergreifend überraschend gut verständlich, gerade weil der Modus des Erzählens als Sinnstiftungsinstrument im Denken allen Menschen so vertraut ist. Es gibt daher Annahmen, dass Erzählen sogar eine ganz natürliche Disposition ist, wenngleich man davon ausgeht, dass wir mit der Fähigkeit, Erzählungen zu verstehen, geboren werden und diese dann wesentlich kultivieren, v. a. in unseren ersten Lebensjahren und im Rahmen der Sprachfindung. Grundsätzlich erfahren wir so uns und unsere Umwelt viel weniger durch die Anwendung von Verstand, vorurteilsfreiem Beobachten oder bloßer Fühlerei, sondern vielmehr durch das Erzählen kompakter, konsistenter und kausal verknüpfender Erzählungen (Fisher 1987, Polkingthorne 1998, 19ff.), wie es bereits oben schon mit der Begrifflichkeit der „lebensweltlichen Rationalität“ angedeutet wurde und sich in nicht-propositionalen Wissensbeständen wiederum ausdrückt. In dieser Erfahrung entwickeln wir, mit Daniel Dennett gesprochen, eine „intentionale Grundhaltung“, die uns nahezu überall Absichten von Akteuren erkennen lässt (1987). Gerade dieses Erkennen und Zuschreiben von Absichten war im menschlichen Zusammenleben evolutionsgeschichtlich elementar. In der Folge ist es „eine der Stärken

des narrativen Denkens, [...] spannungsgeladene Pole miteinander zu versöhnen, das heißt die Spaltung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Wissenschaft und Kunst zu überwinden, wo immer es um das Verstehen des Selbst, der anderen und der physischen Umwelt geht.“ (Polkingthorne 1998, 16) Die Erzählung hilft uns dabei, indem sie eine Art nachträglicher kognitiver Strukturierung sowie ein affektiver Resonanzraum ist und Handlungen und Geschehnisse zu „temporalen Ganzheiten“ formt, die sich eben in einem Prozess befinden (ebd., 16). Handlungen und Geschehnisse werden dabei intentional in Bedeutungsrahmen eingesetzt (Bruner 1990, 64). Dieser narrative Prozess, der Handlungen und Geschehnisse als Bestandteile einer Erzählung gestaltet, die durch sie entfaltet wird, unterscheidet sich dann von einer „paradigmatischen Verarbeitung“, in der „das Denken einzelne Ereignisse und Objekte begrifflichen Kategorien zu[ordnet].“ (Polkingthorne 1998, 17) Letztlich lassen sich unsere Erfahrung, aber auch die grundsätzlichen Eigenschaften von Erzählungen, als eine Komposition aus diesen beiden Prozessen beschreiben, weshalb sie im Anschluss daran durch benennbare Objekte und in einem Prozess miteinander verbundener Ereignisse konstituiert ist. Hier liegt vermutlich auch der Grund dafür, dass die Welt für uns bereits massiv prozess- und sinnhaft organisiert ist, statt nur „ein stetiger Fluß ohne Bedeutung“ zu sein (ebd., 17), der aus unverbundenen Fragmenten besteht. Dass wir Erzählungen sogar regelrecht benötigen, mag schlicht dadurch bedingt sein, dass unser Hirn nicht rohe Daten speichert, sondern immer bereits komprimierte Datensätze, was auch mittels Erzählungen geschieht – alles andere würde überfordern. Wir kennen das aus unserer Erinnerung: Wir behalten nie alle Details im Gedächtnis und unsere Erinnerung ist wesentlich als Erzählung konstruiert, in der Glättungen vorgenommen sind, evtl. ein bestimmter Plot (z. B. der Urlaub als totaler Reinfall) leitend ist, der öfter gefunden werden kann. In der Erläuterung dieser psychologischen Dimension des Erzählens wird deutlich, dass wir sie als wesentlichen Modus im Menschlichen kaum wegdenken können. Das heißt nicht, dass wir Ethik rein relativ zu dieser Menschlichkeit betreiben sollen, doch es weist auf die Kraft hin, die das Erzählen in diesem Rahmen haben kann. Während dieser Gedanke mit der Berücksichtigung des Psychologischen funktionalen Charakter hat, insofern als Erzählungen es vermögen, das Moralische aus der mitunter dunklen Kammer der Abstraktion herauszuholen und die ganze Breite der moralisch Handelnden verstandesgemäß und affektiv zu involvieren, möchte ich nochmal auf das integrative Moment von Verstand und Affekt im Rahmen von Vernunft und Erzählung zurückkommen und versuchen, die im Laufe des Textes aufgeknüpften Fäden in aller Kürze abschließend zusammenzubinden.

IV Schluss – Erzählung und Vernunft

Wenn die Form der Erzählung nun eine derartige Nähe zu unserer Menschlichkeit hat, uns kognitiv und affektiv involvieren kann, ein wesentliches Mittel in der Schaffung von Bedeutung ist, schwer zugängliche Räume öffnet, die den Wissenschaften weitgehend verschlossen bleiben mögen, eine maßgebliche Form des Wissens transportiert und verkörpert, sie dabei aber nicht irrationale und willkürliche Knäuel sind, die Prozesse einfach irgendwie darstellen, bloß subjektiv und damit eher Zierrat, Verdunkelungen und Umwege sind, sondern Erzählungen vielmehr „das Ganze“ in den Blick bekommen, es vermögen, intersubjektiv angelegte Einsichten zu vermitteln und damit verstandesgemäßen Argumenten eine Überzeugungskraft aus sich heraus beizugeben – warum dann scheut sich das moralphilosophische Nachdenken vor ihrem Einsatz, wie es uns durch Kants Rousseau-Rezeption ein wenig deutlicher werden konnte? Anders und zugespitzt gefragt: Soll die moralisch fokussierte Philosophie nun nur noch erzählen? Gewiss nicht. Aber sie sollte dieses Mittel berücksichtigen, einbauen und wertschätzen, statt es abzulehnen, schließlich zieht damit etwas genuin Menschliches in den Prozess des moralischen Handelns mit ein, mit dem wir nicht nur umgehen sollten, sondern das wir sogar benötigen, um eine menschlich angemessene Ethik zu betreiben, die vernünftig ist, indem sie Verstand und Affekt integriert und unsere Endlichkeit und Kontextgebundenheit angemessen zu berücksichtigen mag. Erzählungen sind hierfür ein Mittel. Ein Mittel, auf dem unsere propositionalen Wissensbestände sogar

wesentlich aufruhen. Niemand verlangt dabei, dass Erzählen ein alleinstehender Prozess der moralphilosophischen Aushandlung sein soll. Erzählungen sollen vielmehr prominent die argumentativen Verstandesleistungen gleichwertig ergänzen, sonst bleibt das irreduzible nicht-propositionale Wissensspektrum verschlossen, wird unser Ausdruck des moralischen Handelns und grundsätzlich des guten Lebens unzulässig reduziert und gefährlich defizitär, sonst sind wir auf lediglich kühle Erkenntnisse für unser moralisches Sein angewiesen, die uns nicht, wie Einsichten es schaffen, ganz als Menschen erreichen, zu bewegen vermögen und so im Raum der Abstraktion stehenzubleiben drohen. Damit traue ich Erzählungen also zu, dass sie im Kontext der strengen Normenbegründung nicht nur kontextsensibel erhellend und motivierend wirken (auch wenn sie das *auch* tun), sondern selbst einen genuinen Beitrag leisten, gerade weil sie unseren Blick auf eine Weise öffnen, die in der verstandesgemäßen rationalen Argumentation nicht möglich ist. Bei aller Subjektivität des Interpretierens ist Verstehen weiter ein intersubjektiver Prozess, in dem sich eine intersubjektive Verständigung, gar ein gewisses Maß an Objektivität erreichen lassen, das weiterhin erforderlich ist, um Ethik mit einem orientierungsgebenden Anspruch zu betreiben. Dabei spielt, wie angedeutet, der Einbezug der nicht-propositionalen Wissensbestände eine wesentliche Rolle, also auch der Einbezug des Affektiven, ohne, dass sich Erzählungen vom Element des Verstandesgemäßen verabschieden würden – sie gehen nur anders mit diesem um, bringen es in ein Wechselspiel mit dem Affektiven.

Der normative Raum ist, schon mit Aristoteles und heutzutage Nussbaum in aristotelischer Tradition stehend gesprochen, als Raum voller Sätze und Normen ohne Affekte verarmt (Nussbaum 1992, 40). Sie außen vor zulassen ist demgemäß fahrlässig. Das ist nicht nur der Fall, weil sie einen wesentlichen Teil unserer Menschlichkeit ausmachen, sondern auch, weil Affekte nicht unbedingt weniger verlässlich sind als eine verstandesgemäße Erörterung, sondern intersubjektiv geteilt und konstant auf bestimmte Dinge ansprechen. Sie haben einen ‚intelligenten Faktor', das Kognitive, eingebaut und sind nicht immer sauber vom Verstand abzugrenzen – es ist ein Wechselspiel, das stets und stetig in uns arbeitet, und in dem die Komponenten des Verstands und unserer Affekte ständig ineinanderfließen, sich überlappen, ergänzen und integrieren. Wir haben gesagt, dass Vernunft erst zustande kommen kann, wenn beides, das Kognitive und das Affektive, propositionales und nicht-propositionales Wissen bzw. der Verstand und die Affekte integriert sind, das Ganze in den Blick kommt. Dieses Moment ist so etwas wie eine menschliche Version des Transzendierens (Nussbaum 1992, 53) im unordentlichen, sehr menschlichen Prozess der richtigen, guten Entscheidungsfindung, für die Erzählungen einen wesentlichen, in ihrer Integrationsfunktion gar vernünftigen Baustein darstellen. Es besteht sozusagen eine Strukturähnlichkeit zwischen der Vernunft, wie sie hier verstanden wird, und der Erzählung, die beide die Rückmeldungen von Verstand und Affekt in den Blick nehmen, auf deren Kohärenz und Konsistenz, Sinnhaftigkeit und Angemessenheit hin besehen und sodann moderieren.

Auch im Rahmen der ethischen Entscheidungsfindung gehört sie also zu einem wesentlichen Instrument. Dieses macht, so könnte man es mit Georg Lukács sagen, die Ethik – in scharfer Abgrenzung zur Beschreibung – selbst menschlich, indem sie den Menschen in seinem Menschsein in den Mittelpunkt stellt und den im Modus des Beschreibens fokussierten Objekten und Verobjektivierungen von Menschen vorzieht. Demgemäß beschreibt dann Tolstoi in *Anna Karenina* „nicht eine ‚Sache', sondern erzählt die Schicksale von Menschen“ (Lukács 1971, 198). Die Erzählung stellt aber nicht nur den endlichen Menschen in den Mittelpunkt, sondern ermöglicht, dass dieser durch das „Erzählen, das Handlungen und ihre Wirkungen narrativ entwickelt [...], damit auch erst zum ethischen Kern des Menschen, nämlich seiner freien Selbstbestimmbarkeit, vorstößt“ (Jacob 2009, 92). So wird es von Kritikern des Beschreibens wie G.E. Lessing in seinem *Laokoon* lanciert, in dessen Rahmen man dem Rezipienten lediglich „seine Welt in gewisser Weise vor[buchstabiert]“ (Jacob 2009, 92),

ohne das ein Aushandlungs- und Ausarbeitungsraum für die Vernunft eröffnet wird. Damit zeigt sich nun noch eine neue, weitere Dimension, insofern hier das Erzählen nicht nur im Rahmen der Vernunft in Bezug auf moralische Entscheidungen eine Relevanz hat, sondern die Anwendung des Erzählens selbst ethisch wird. Doch dies weiter auszuführen muss einem anderen Essay vorbehalten bleiben.

Literaturverzeichnis

Batson, D.C., *Altruism in Humans*, Oxford 2011.

Bayertz, K., „Moralisches Handeln und Rationalität", in: *Preprints and Working Papers of the Centre for Advanced Study in Bioethics Münster* 72 (2015), 2–11.

Ben Ze'ev, A., „The Thing Called Emotion. A Subtle Perspective", in: ders./Angelika Krebs (Hg.), *Philosophy of Emotion. Critical Concepts in Philosophy.* Vol. I. *The Nature of Emotions*, London/New York 2018, 112–137.

Bernays, J., *Die Dialoge Aristoteles' in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken*, Berlin 1863.

Bruner, J., *Acts of Meaning*, Cambridge 1990.

Bruner, J, „Vergangenheit und Gegenwart als narrative Konstruktion", in: J. Straub (Hg.), *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Erinnerung, Geschichte, Identität I,* Frankfurt/M. 1998, 46–80.

Danto, A. C., „Philosophy as/and/of literature", in: J. Gibson et al (Hg.), *A Sense oft he World. Essays on fiction, narrative, and knowledge,* New York/London 2007, 121–137.

De Man, P., *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Rilke and Proust*, New Haven/London 1979.

Dennett, D., *The Intentional Stance*, Cambridge, MA 1987.

Elm, V., „Wissenschaftliche Geschichte und Literatur bei Fontanelle, Montesquieu, Voltaire und Rousseau", in: Ders. (Hg.), *Wissenschaftliches Erzählen im 18. Jahrhundert. Geschichte. Enzyklopädik, Literatur*, Berlin 2010, 111–142.

Ende, M., *Momo*, Gütersloh 1984.

Fischer, A., *Manipulation. Zur Theorie und Ethik einer Form der Beeinflussung*, Berlin 2017.

Fisher, W. R., *Human Communication as Narration: Toward a Philosophy of Reason, Value, and Action*, Columbia 1987.

Forst, R. „Zum Begriff eines Rechtfertigungsnarratives", in: A. Fahrmeir (Hg.), *Rechtfertigungsnarrative. Zur Begründung normativer Ordnung durch Erzählungen*, Frankfurt/M., New York 2013, S. 11–28.

Frege, G., „Der Gedanke", in: Ders.: *Kleine Schriften*, Darmstadt 1967.

Gabriel, G., *Erkenntnis*, Berlin/Boston 2015.

Gigerenzer, G., *Simply Rational. Decision Making in the Real World*, Oxford 2015.

Jacob, J., „Beschreiben oder Erzählen? – Überlegungen zu den ethischen Implikationen einer alten Kontroverse", in: C. Öhlschläger (Hg.), *Narration und Ethik*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2009, 81–97.

Kahnemann, D., *Schnelles Denken, Langsames Denken*, München 2012.

Kambartel, F., „Unterscheidungen zur Praktischen Philosophie", unveröff. Manuskript.

Kant, I., „Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen", in: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Bd. 20. Berlin 1942, 1–192 (hier zitiert nach der online verfügbaren Fassung der AA unter: https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html, letzter Aufruf 30.5.2018).

Kohler, G., „Der philosophische Zweifel. Kleine Notiz zu einer grossen Erzählung", in: *Hermeneutische Blätter* (2011), 106–113.

Krebs, A., *Zwischen Ich und Du. Eine dialogische Philosophie der Liebe*, Berlin 2015.
Lamarque, P., *The Opacity of Narrative*, London/New York 2014.
Lamarque, P./S.H. Olsen, *Truth, Fiction and Literature. A Philosophical Perspective,* Oxford 1996.
Lukács, G., „Erzählen oder beschreiben? Zur Diskussion über den Naturalismus und den Formalismus“, in: Ders., *Werke*, Bd. 4, *Probleme des Realismus I. Essays über Realismus*. Neuwied/Berlin 1971, 197–242.
Marquard, O., „Die Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist“, in: Ders.: *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*. Stuttgart 1991, 117–146.
Nida-Rümelin, J., „Zur Einheitlichkeit praktischer Rationalität“, in: ders., *Ethische Essays*, Frankfurt/M. 2002, S. 115–132.
Nussbaum, M.C., *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, New York/Oxford 1992.
Nünning, V., „Narrativität als interdisziplinäre Schlüsselkategorie“, in: *Forum Marsilius Kolleg* 6 (2013), 1–17.
Polkingthorne, D.E., „Narrative Psychologie und Geschichtsbewußtsein“, in: J. Straub (Hg.), *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Erinnerung, Geschichte, Identität I,* Frankfurt/M. 1998, 12–45.
Popper, K.R., *The Logic of Scientific Discovery*, London et al. 1959.
Roche, M.W., *Die Moral der Kunst. Über Literatur und Ethik*. München 2002.
Schaal, G.S., „Narrationen in der Politik“, in: C. Klein/M. Martínez, *Wirklichkeitserzählungen*, Stuttgart/Weimar 2009, 217–228.
Scheler, M., „Zusätze zu ‚Vorbilder und Führer‘“, in: Ders., *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 1, Bern 1957, 319–344.
Stroh, W., *Die Macht der Rede,* Berlin 2011.
Tolstoi, L., *Tolstoy's Letters*, Bd. 1, hg. von R.F. Christian, London 1978.
Tugendhat, E., *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt/M. 1979.
Waibel, V.L., „Transzendentalpoesie im Kontext des Deutschen Idealismus“, in: H. Feger (Hg.), *Handbuch Literatur und Philosophie*, Stuttgart/Weimar 2012, 47–66.

Endnoten:

1 Mein Dank geht hier unweigerlich an die engagierte, diskussionsfreudige Gruppe Studierender im Rahmen meines Seminars „Philosophie der Narration: Erzählungen, das Selbst & die politische Sphäre“, das ich im Herbstsemester 2017 an der Universität Basel unterrichtete. Viele Anregungen und Ideen, die auch in diesen Text einfließen, wuchsen in diesem Rahmen.

2 Diese gehen davon aus, dass rationales Handeln aus der effizienten Realisierung des Selbstinteresses, der Präferenzen und Wünsche eines Akteurs bestehen. In diesem Sinne hat ein Akteur die Wahl zwischen mehreren Handlungsoptionen; er kennt die Wahrscheinlichkeiten der jeweiligen Konsequenzen zu denen die jeweiligen Handlungen führen mögen und hat ein Setting an Präferenzen, die die jeweiligen Konsequenzen bewerten, so dass z.B. die Option A nützlicher für den Akteur ist als Option B. In Bezug auf moralisches Handeln ist vor diesem Hintergrund zu sagen, dass es entweder – weil wir es mit egoistischen Akteuren zu tun haben – irrational ist und durch Verbrämungen wie Religion, Weltanschauung und/oder Erziehung zustande kommt. Dieser Annahme entgehen viele Theorien aber, indem sie das Fremdinteresse als bloßen Schein auszudeuten versuchen – und zeigen, dass sich auch moralisches Handeln für den Einzelnen auszahlt. Dies wäre dann der Fall, wenn es im Sinne der Kooperationsnotwendigkeit mit anderen Menschen darum geht, andere neutral, wohlwollend oder kooperativ zu stimmen, indem man moralisch handelt. Das eigene Interesse wird so dann indirekt gewahrt – denn moralisches Handeln wird sich auszahlen: Eine Hand des *homo oeconomicus* wäscht die andere. Wir wissen mittlerweile aber, dass das Setting der Präferenzen auch moralische Präferenzen enthalten kann (vgl. z.B. Batson 2011) und reale Individuen somit nicht nur selbstbezogene, sondern auch fremdbezogene Präferenzen haben, die sich nicht angemessen als rein egoistisch erklären lassen. Zudem wissen wir (vgl. z.B. Kahnemann 2012 oder Gigerenzer 2015), dass reale Individuen begrenzt-rationale Akteure sind, die gewiss nicht immer mit vollem Wissen über Konsequenzen und der Gradlinigkeit des Rationalen ausgestattet sind.

3 Zumindest, wenn man moralisches Handeln zunächst weich definiert als Handeln, das nicht den moralischen Normen widerspricht. Aber sicher: Moralisches Handeln ist mehr als das. Dies markiert berühmt die kantische Unterscheidung zwischen einem Handeln in äußerer Übereinstimmung mit der Pflicht und einem Handeln aus Pflicht.

4 Ich werde die Begriffe „Rechtfertigung“ und „Begründung“ synonym verwenden.

5 Affekte sind eine grundsätzliche Kategorie, die allgemein vielleicht am besten mit „Leidenschaften“ zu übersetzen ist. Im Rahmen dieser grundsätzlichen Kategorie unterscheide ich sodann wie folgt zwischen Gefühlen, Emotionen und Stimmungen – die zwar alle gewisse Eigenschaften teilen, aber dennoch nicht deckungsgleich zu verstehen sind: Gefühle sind körperliche Regungen, die sehr basal sein können, insofern als das beispielsweise Schmerz ein Gefühl ist, indem wir eine qualitative Regung empfinden, aber noch keine Emotion. Emotionen sind komplexer, denn sie beinhalten nicht nur das Fühlen, sondern auch noch andere Komponenten kognitiver, evaluativer und motivationaler Art. Dabei sind sie intentional auf ein Objekt in der Umwelt bezogen. Sie sind akut (wie bei Wut) oder ausgedehnt und beständig (wie bei einer sehr komplexen Emotion wie der Liebe). Liebe wiederum ist trotz ihrer Beständigkeit aber keine Stimmung wie es Melancholie ist (die eben auch beständig sein kann), weil sie konkreter auf ein Objekt, also die geliebte Person, bezogen ist, während eine Stimmung einen generalisierten Wirkungsbereich hat und unser Leben in vielen Bereichen färbt (Ben Ze’ev 2018).

6 Die Diskussion über theoretische und praktische Vernunft, inwiefern diese eins oder verschiedene Aspekte der Vernunft seien, lasse ich hier außen vor. Mir geht es um das, was landläufig „praktische Vernunft“ genannt wird, wobei auch hier immer theoretische Elemente enthalten sind. Eine allzu strenge Trennung, so viel kann ich hier sagen, erscheint mir also nicht zwingend sinnhaft.

7 Sein Höhlengleichnis beispielsweise ist dann aber doch eine Erzählung. Platon nutzt das Erzählen hier aber in kontrafaktischer Weise und vielleicht ironisch: So wird im erzählten Höhlengleichnis darstellbar, dass Platons ideale Staatsvorstellung nicht realisierbar ist, weil die meisten Menschen die hohe rationale Kunst des Philosophischen gar nicht verstehen und deshalb eine Erzählung brauchen, um seine Idee zuallererst zu begreifen. Der Tod des aus der Höhle Geflüchteten macht das Argument dann in voller Kraft deutlich (vgl. Forst 2013, 15).

8 Mehr noch heißt es bei Frege: „Was man Geisteswissenschaft nennt, steht der Dichtung näher, ist darum aber auch weniger wissenschaftlich, als die strengen Wissenschaften, die um so trockner sind, je strenger sie sind; denn die strenge Wissenschaft ist auf die Wahrheit gerichtet und nur auf die Wahrheit. [...]“ Je stärker man sich von der für Frege ‚wissenschaftlichen’ Form entfernt, desto stärker entfernt man sich also auch von der Wahrheit (Frege 1967, 347f.). Das halte ich für problematisch, da hier ein m.E. zu einer Wahrheitsbegriff zugrunde gelegt ist, der hauptsächlich auf propositionale Wissensbestände abgerichtet ist.

9 Für Lamarque ist schon „The sun shone and the grass grew“ eine Erzählung. Gemäß einer minimalen Definition seien Erzählungen dann: „the representation of two or more events, real or imaginary, from a point of view, with some degree of structure and connectedness.“ (Lamarque 2014, 1) Dabei ließen sich hier auch Chroniken einordnen, die ähnlich strukturiert sind: Mehrere Ereignisse, in diesem Falle realer Art, aus der Perspektive eines Geschichtsschreibers, die in der Chronik chronologisch strukturiert und miteinander verbunden werden, z.B. dadurch, dass sie eine Abfolge von Ereignissen sind, die in einem Königreich in einem bestimmten Jahrzehnt stattfanden. Erzählungen sind allerdings, wie ich es im Text zu erläutern versuche, mehr als das.

Zum Autor

Dr. Alexander Fischer ist wissenschaftlicher Assistent und Habilitand am Lehrstuhl für Praktische Philosophie der Universität Basel. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich Ethik und Sozialphilosophie sowie an den Schnittstellen von Philosophie/Psychologie (hier zu den Themen Rationalität/Irrationalität und Emotionstheorie) und Philosophie/Literatur (insbesondere zum Thema Erzählen). Außerdem bildet er sich derzeit zum Psychotherapeuten fort. Zuletzt erschien von ihm das Buch *Manipulation. Zur Theorie und Ethik einer Form der Beeinflussung* (Suhrkamp 2017).

Kontakt: alexander.fischer@unibas.ch